AUTHOR:

EHRENHAUSS, MORIZ

TITLE:

HEGEL'S GOTTESBEGRIFF IN SEINEN GRUNDLINIEN

PLACE:

WITTENBERG

DATE:

1880

Master Negative #

92-80598-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36 Ehrenhauss, M[oriz], 1832-
21
Hegel's Gottesbegriff in seinen grundlinien und nächsten folgen aus den quellen dargelegt.
Wittenberg 1880. O. 31 p.

101412 No. 2 of a vol. of pamphlets.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm
REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6.2.92
INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



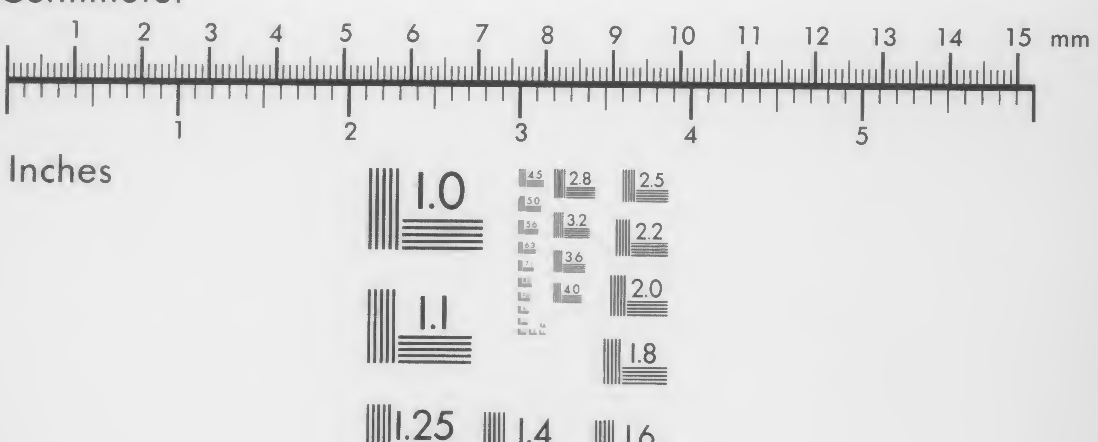


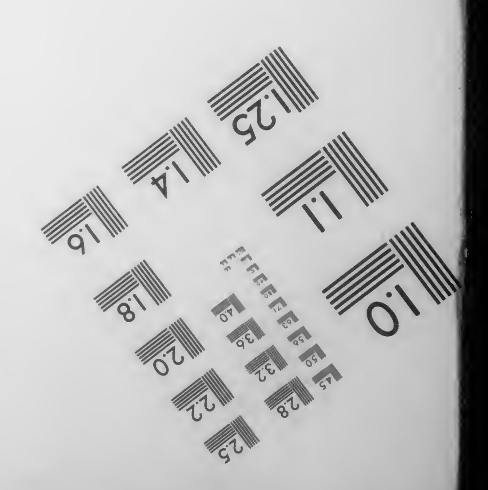
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Hegel's Gottesbegriff

in seinen Grundlinien und nächsten Folgen

aus den Quellen dargelegt

von

M. Ehrenhauss,

Pastor in Apollensdorf.



Wittenberg.

P. Wunschmann's Verlag

(R. Herrosé's Buchhandlung).

1880.

Herrn Prof. D. Schmieder,

Ober-Consistorialrath,

erstem Director des K. Prediger-Seminars zu Wittenberg,

Ritter etc.

zum

28. März 1880.

Hochwürdiger Herr Doktor! Am heutigen Tage, den Gottes Gnade Ihnen und uns geschenkt, bitte ich um die Erlaubniss, Ihnen die folgenden Blätter ehrerbietigst darbringen zu dürfen als ein geringes Zeichen innigen Dankes für viele Liebe und Fürsorge, welche Sie mir, als einem Angehörigen Ihres Patronats, allezeit zu erweisen die Güte hatten. Es wollen dieselben freilich Nichts sein, als ein Versuch, den Grundbegriff eines auch jetzt noch hochwichtigen Systems aus den Quellen in möglichster Kürze so darzustellen, dass auch ferner Stehenden die Einsicht in den Ursprung, die Entwickelung und Bedeutung desselben einigermassen vermittelt werde. Von diesem Gesichtspunkte aus unterbreiten sie sich Ihrer freundlichen Beurtheilung.

Der Herr aber, der Ihnen einundsechzig Jahre Kraft und Segen in seinem Dienste und Amte gegeben, mache auch ferner „Ihr Alter, wie Ihre Jugend“.

D. V.

I.

Damnosa quid non imminuit dies? so musste man am Eingange dieses Jahrhunderts fragen. Das „heilige römische Reich deutscher Nation“ trieb in den Fluten der französischen Revolution als ein verspottetes Wrack umher, nur noch des letzten Stosses gewärtig, um gänzlich zu bersten. Nicht viel besser schien es mit dem Schiffe der christlichen Kirche zu stehen. Deisten und Rationalisten waren in demselben Herren und Steuermänner geworden. Um es vor der ungläubigen Menge zu schmücken, warfen sie in blindem Eifer und kindischer Freude das „Lehrerbe der Väter“ als schädlichen Ballast über Bord und schrieben auf seine Flagge: Freiheit, Tugend, Unsterblichkeit. Vor allem entledigten sie sich „des Geheimnisses der Dreieinigkeit“. „Es ist ganz klar *(clarissime patet)*, dass die Dreieinigkeit niemals von den heiligen Schriftstellern gelehrt, sondern erst drei Jahrhunderte später, als die Kirche geneigter war, heidnische Irrthümer aufzunehmen *(ad Paganismi errores suspiciendos proclivior)*, erdacht und sanktionirt wurde *(effictam et sancitam esse)*.“ So lehrt der angesehenste Dogmatiker jener Zeit. Wegsch. inst. § 92. Also der Fundamentalsatz des christlichen Glaubens — ein heidnischer Irrthum! Man wollte nur noch einen Gott *(deum unum)*, welcher „der heiligste und gütigste Schöpfer und Erhalter aller Dinge“ sei. Aber was für einen Gott behielt man übrig? Einen fernen, ausser-

weltlichen, unbekannten und unerkennbaren Gott! „Gott wurde der Welt so selbständig gegenüber gestellt, dass beide einander fremd sind, die Welt für Gottes Mittheilung oder Gemeinschaft weder empfänglich, noch deren bedürftig, Gott aber in seiner Erhabenheit weder geneigt, noch im Stande, sich mitzutheilen und zu offenbaren. So hörte die Religion auf und es blieb nur Moral übrig.“ Dorner. Dogm. S. 382. Wurde Gott der Welt gänzlich entrückt, konnte er auch nicht mehr in Christo wohnen, die kirchliche Christologie musste fallen. Der oben genannte Dogmatiker bekennt zwar, dass sich die Grundlinien *(semina)* derselben in der heiligen Schrift fänden, fügt aber hinzu, dass diese Lehre ohne Nutzen fürs Leben sei *(nullius frugis ad veram virtutem consequendam)*, übrigens der gesunden Vernunft gänzlich widerstrebe *(sanae rationi prorsus repugnare)*; so müsse man dabei bleiben, Jesum als göttlichen Gesandten *(legatum vere divinum)* und Vorbild der Menschen *(prototypum hominum)* zu verehren und ihm nachzufolgen. § 128. Ein anderer eifert: „Als Führer und Vorbild will Christus verehrt sein, nicht wie die Herrnhuter und Methodisten thun, welche den Heiland zu Gott machen . . . . . . oder auch, wie das gemeine Volk in aller Welt es macht, dass es Christum als den Sündenträger und Seligmacher verehrt, und im thatlosen Glauben an sein Verdienst alle Rechtfertigung und Begnadigung zu erlangen hofft . . . O der traurigen, unwürdigen, verderblichen Christolatrie.“

Diese Anschauungen fanden einen classischen Ausdruck in der Philosophie Kants, welche freilich nach anderen Seiten edlere Keime in sich barg. In seinen Antinomien der reinen Vernunft unternahm er es, nachzuweisen, dass die Welt eben sowohl ohne, als mit Gott gedacht werden könne, ja dass es dem endlichen, menschlichen Verstande überhaupt unmöglich sei, den unendlichen Gott irgendwie zu erkennen, oder auch nur sein Dasein zu beweisen. „Der Begriff eines höchsten Wesens, schreibt er in der Kritik d. r. V. ed. Kirchmann S. 482, ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie blosse Idee ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntniss in Ansehung dessen, was existirt zu erweitern. Sie vermag nicht einmal so viel, dass sie uns in Ansehung der Möglichkeit eines mehreren belehrte . . . und der berühmte Leibnitz hat bei weitem das nicht geleistet

wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit *a priori* einsehen zu wollen. Es ist an dem berühmten ontologischen Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.“ „Das höchste Wesen bleibt für den speculativen Gebrauch der Vernunft ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönt, aber auf diesem Wege (durch die speculative Vernunft) zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann.“ S. 510. (Er ist ein Postulat der practischen Vernunft zum Zweck der einstigen Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit.) Gegen diesen fernen Gott giebt es keine „besonderen Pflichten und Hofdienste, was anzunehmen die Menschen so sehr geneigt sind; unsere Pflichten sind nur die ethisch bürgerlichen Menschenpflichten von Menschen gegen Menschen . . . . Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muss das Minimum der Erkenntniss: es ist möglich, dass ein Gott sei, schon hinreichend sein.“ Relig. innerhalb der Grz. S. 183. — „Das Urbild eines wahrhaft moralischen Menschen liegt in unserer Vernunft; und was wir sollen, müssen wir daher auch können. Es bedarf also keines Beispiels, um die Idee eines solchen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen.“ S. 70, 71. Hier ist sogar die Nothwendigkeit eines historischen Christus beseitigt. „Der Sohn Gottes ist die von Ewigkeit in Gott ruhende Idee des Gott wohlgefälligen Menschen.“ S. 68, welche Idee, wie bemerkt, zugleich in der menschlichen Vernunft liegt, also einer besonderen Realisirung, Menschwerdung nicht bedarf, ja „ein über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur erhabener Heiliger würde der practischen Anwendbarkeit der Idee desselben auf unsere Nachfolge — eher im Wege sein.“ S. 72. So Kant! Er war der Prophet einer neuen Zeit! Ihm huldigte das ganze „gebildete“ Deutschland! Es war aber nicht möglich, dass das Volk, dessen Ahnen „unter dem Schatten uralter Wälder in dem Wehen der Bäume sich von der Nähe waltender Gottheiten erfüllt fühlten“ von einer Philosophie und Religion solcher Gottesferne und Christuslosigkeit lange befriedigt

bleiben konnte. Es musste eine Reaction eintreten. Und sie ist eingetreten, zum nicht geringen Theil durch Fichte, Schelling und Hegel.

II.

„Es giebt keine beschränkte Substanz. Wollte Jemand das Gegentheil davon aufrecht erhalten, so fragen wir: ob diese Substanz durch sich selbst beschränkt ist, nämlich, dass sie sich so beschränkt und nicht unbeschränkter hat machen wollen? Sodann, ob sie so, wie sie ist, durch ihre Ursache ist, welche Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder wollen? Das erste davon ist nicht wahr, weil es nicht möglich ist, dass eine Substanz sich selbst sollte haben beschränken wollen. Deshalb, sage ich, ist sie durch ihre Ursache beschränkt, welche nothwendiger Weise Gott ist. Weiter, wenn sie durch ihre Ursache beschränkt ist, so muss dies sein, weil ihre Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können, oder nicht mehr hat geben wollen. Dass er nicht mehr hat geben können, streitet gegen seine Allmacht; dass er nicht mehr hat geben wollen, obschon er es gekonnt hätte, schmeckt nach Missgunst, welche es in Gott, der alle Güte und Fülle ist, durchaus nicht giebt.“ „Es giebt aber überhaupt keine geschaffene Substanz, denn das, was geschaffen ist, ist keineswegs aus dem Nichts hervorgegangen, sondern muss nothwendigerweise von dem, was wirklich ist, geschaffen sein. Dass aber von Gott etwas hervorgebracht sein sollte, welches Etwas, nachdem es von ihm hervorgebracht ist, er nicht alsdann weniger haben sollte — das können wir mit unserem Verstande nicht begreifen.“ Diese Sätze Spinozas, welche sich in seiner Abhandlung über Gott, den Menschen und seinem Glück cp. II finden, geben den Schlüssel zum Verständnisse seines Gottesbegriffes. Sie sind zunächst gegen Cartesius gerichtet. Dieser hatte gelehrt: Es giebt eine unerschaffene, unbeschränkte Substanz, nämlich Gott, und zwei von Gott geschaffene, beschränkte Substanzen, die körperliche Substanz und die Seele oder denkende Substanz. Diese beiden letzteren Substanzen bilden die Welt. Hiergegen wendet Spinoza ein: Eine beschränkte und unvollkommene Welt konnte Gott nicht schaffen, das würde mit seiner Allmacht und Güte streiten (cf. dagegen Leibnitz' Theodicee). Eine unbeschränkte und vollkommene Welt konnte Gott noch weniger schaffen, denn sie würde mit Gott zusammenfallen. („Es giebt nicht zwei Substanzen“ S. 7.) — Gott konnte überhaupt gar keine Welt, oder sonst Etwas schaffen, denn er würde dann das Geschaffene weniger sein und haben, d. h. es lässt sich neben Gott noch etwas Anderes, welches irgend eine eigene, selbständige Wesenheit in sich trägt, überhaupt gar nicht denken; denn dann wäre Gott durch dieses Andere in seiner Wesenheit beschränkt, er wäre nicht mehr der unbedingt Vollkommene, Absolute, deshalb muss dem, was wir Welt nennen, alles Seyn neben und ausser Gott abgesprochen, es muss gänzlich in Gott eingesenkt werden: Gott ist die einzige Substanz, ist Alles in Allem; die Dinge dieser Welt aber sind nur Erscheinungen, Modi, Accidentien dieser einen Substanz. — Man nennt diese Lehre Pantheismus, weil nach ihr Gott das All ist, oder auch Akosmismus, weil es eine Welt nicht mehr giebt, sondern nur Gott ist. — Dieser ursprünglich orientalische Gottesbegriff wurde von Schelling in die deutsche Philosophie eingeführt: „Die Einheit des Endlichen und Unendlichen“ ist das Thema seines Bruno. „Das Eine, das schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird, worinnen ohne Gegensatz Alles ist, und in dem allein die Vollkommenheit und Wahrheit aller Dinge angeschaut wird. S. 160. —

Auch Hegel hat diesen Gottesbegriff zur Grundlage des seinigen gemacht. Wir lesen in seiner Logik ed. v. Henning S. 186: „Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, dass auf solche Weise das Unendliche nur das Eine der Beiden ist, dass es hiermit zu einem nur Besonderen gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, neben dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Gränze hat, ist nicht das, was es sein soll, nicht das Unendliche, sondern nur endlich.“ — S. 226: „Wenn gesagt wird: Es giebt ein höchstes Wesen und damit Gott bezeichnet werden soll, so ist zu merken, dass Gott, als der Un-

endliche, nicht ein solcher ist, den es eben nur giebt, und ausser und neben welchem es auch noch andere Wesen giebt. Was es ausser Gott sonst noch giebt, dem kommt in seiner Trennung von Gott keine Wesentlichkeit zu, vielmehr ist dasselbe in dieser Isolirung als ein in sich Halt- und Wesenloses, als ein blosser Schein zu betrachten. . . . Gott ist nicht bloss ein — und auch nicht bloss das höchste — sondern vielmehr — das Wesen. . . . Die wahre Erkenntniss Gottes fängt damit an, zu wissen, dass die Dinge in ihrem unmittelbaren Seyn keine Wahrheit haben."

Hegel bleibt aber bei der Substanz Spinozas nicht stehen. „Die Substantialität ist die absolute Formthätigkeit und die Macht der Nothwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Prozesse angehört, das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts in einander." S. 300. „Die Substanz, sowie dieselbe von Spinoza gefasst wird, ist der finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich producirt." S. 303. Die Substanz Spinozas ist ihm also der finstere, gestaltlose Abgrund, der finstere, aber fruchtbare Mutterschooss alles Wirklichen, der mit Nothwendigkeit die Dinge der Welt unausgesetzt in sich formt und aus sich heraussetzt, aber ohne Bewusstsein, ohne Zweck und ohne Ziel und deshalb auch ohne Bestand und positiven Inhalt, weshalb sie eben so zweck- und ziellos wieder in denselben zurücksinken. (Man hat die Substanz Spinozas auch mit einem Meere verglichen, welches wie zum Spiel die Wellen aus sich heraussetzt und in sich zurückschlingt.) „Die grosse Anschauung der spinozistischen Substanz ist die Befreiung vom endlichen Fürsichsein." S. 313, besteht also darinnen, dass dem Endlichen, der Welt das Fürsichsein, die eigene, selbständige Wesentlichkeit genommen wird. Das ist aber nur etwas Negatives, folglich muss über sie hinausgegangen werden. Dies geschieht dadurch, dass die Substanz nicht blos als nothwendig, sondern auch als frei, zweckvoll und vernünftig wirkende, d. i. als geistige, als Denksubstanz gefasst wird. Hegel nennt diese geistige, diese Denksubstanz — den Begriff. „Der Begriff ist die Macht der Nothwendigkeit und die wirkliche Freiheit." 313. Wir dürfen hierbei aber nicht an den subjectiven Begriff denken, den wir uns z. B. von der

Farbe, von der Pflanze, dem Thiere machen dadurch, dass wir bei Hinweglassung des Besonderen, wodurch sich die verschiedenen Farben, Pflanzen unterscheiden, das denselben Gemeinschaftliche festhalten." 321. Nein, der Begriff ist vielmehr „das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, nur durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs." S. 323. Der Begriff ist das Freie, die substantielle Macht und Totalität, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschliesst und zugleich aus sich entlässt. S. 316. „In unserem religiösen Bewusstsein kommt dies so vor, dass wir sagen, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, oder anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seien aus der Fülle der göttlichen Gedanken und Rathschlüsse hervorgegangen." S. 323. Die Denksubstanz (der allgemeine, allumfassende Begriff) hat die Fülle der Gedanken ungesondert in sich. Wie nun die Substanz Spinozas ihren Inhalt aus sich heraussetzen muss, so auch die Denksubstanz ihre Gedanken. Diese aus der Allgemeinheit in die Besonderung, in den Raum und die Zeit herausgesetzten Gedanken erscheinen uns als das Gegentheil von Gedanken, als endliche, materielle Dinge, als Welt. Weil aber die Welt die Besonderung der Denksubstanz ist, muss sie das Denken in sich haben. Dieses Denken ist in ihren niedrigeren Gebilden ein unbewusstes. In der geologischen und vegetabilischen Natur Trieb nach Gestaltung, nach einem mehr und mehr gegliederten Leib, cf. Encyclopd. § 337. In den höheren Gebilden fängt es an, zum Bewusstsein aufzudämmern. (In der animalischen Natur wird es Selbstbewegung, Gefühl, Stimme, Seele.) Im Menschen wird es bewusstes Denken, Geist, Vernunft, jedoch noch mit Unbewusstem versetzt. Im absoluten Denken oder absoluten Geiste endlich (cf. IV) wird es vollkommenes Denken, Denken der Denksubstanz selbst und ihres ganzen Inhaltes. Und das ist der Gott Hegels: die sich selbst denkende Denksubstanz, oder das Denken des Denkens, oder das absolute Denken, oder der absolute Geist.

III.

Hegel legt jedoch das grösste Gewicht auf die dialektische Entwickelung des Gottesbegriffs und behauptet, nur erst durch deren Verständniss könne Gott selbst recht verstanden werden. Woraus aber soll der Gottesbegriff entwickelt werden? Aus nichts anderem als aus der menschlichen Vernunft, dem menschlichen Geiste. Wie ist das aber möglich?

Wir hörten, dass die Dinge der Welt Gedanken Gottes sind und dass in ihnen Gott denkt. Auch im Menschen denkt Gott: das innerste, tiefste Denken des Menschen ist ein Denken Gottes. Wird nun dieses innerste, tiefste Denken des Menschen erfasst und entwickelt, so wird Gott selbst erfasst und sein Begriff entwickelt.

Nun ist aber der innerste, einfachste Gedanke, den der Mensch denken kann und denken muss, sobald er sich vornimmt, Mensch zu sein und sich (rein) denkend zu verhalten, d. h. von allem schon irgend wie bestimmten Inhalte zu abstrahiren — der Gedanke des Seyns. Hiermit ist zugleich die erste, einfachste Definition Gottes gefunden: Gott ist das Seyn! „Sie ist die Definition der Eleaten (und Neuplatoniker, des Dyonisius Areopag), zugleich aber auch das Bekannte, dass Gott der Inbegriff aller Realitäten. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahirt werden, so dass Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sei: . . das Principium des Seyns in allem Dasein.“ Log. S. 166.

„In dem Gedanken des reinen unendlichen Seyns liegt unläugbar schon etwas von Erhebung und Befreiung des Geistes“, Dorner S. 236, er ist aber ungenügend, den Begriff Gottes zu definiren, denn auf die Frage, was Gott nun weiter und genauer sei, giebt er keine andere, als die Antwort: Gott ist eben weiter — Nichts, als das Seyn. Der Gedanke des Seyns schlägt um in den des Nichts. „Das reine Seyn ist die reine Abstraction, damit das absolut negative, das Nichts.“ S. 169.

„Es folgt hieraus die zweite Definition Gottes, dass er das Nichts ist: in der That ist sie darinnen enthalten, wenn gesagt wird, dass Gott das Unbestimmte, schlechthin Form- und Inhaltlose ist: oder auch, dass er nur das höchte Wesen, und sonst weiter nichts ist; denn als solches ist er als eben dieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Prinzip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen, ist dieselbe Abstraction.“ S. 169. „Gott ist das Nichts und der Mensch wird dadurch zu Gott, dass er sich selbst vernichtet.“ S. 171.

„Das Seyn stellt man sich wohl als den absoluten Reichthum vor und das Nichts dagegen als die absolute Armuth. Betrachten wir aber alle Welt und sagen von ihr, Alles sei und weiter nichts, so lassen wir alles Bestimmte hinweg und haben dann anstatt der absoluten Fülle nur absolute Leere.“ S. 171. Auch die Gnostiker fassten Gott als den bestimmungslosen Abgrund.

„Aber auch das Nichts als dieses unmittelbare sich selbstgleiche, ist ebenso umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns, sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.“ S. 171. (Entstehen und Vergehen.)

In der Geschichte der Philosophie ist es das System Heraklits, welches das Werden zur Grundbestimmung des Absoluten macht. Das Absolute (Gott) darf nicht als starres, processloses Seyn aufgefasst werden, sondern als steter Fortschritt, unaufhaltsame Entwickelung, ewiges Bewegen und Leben.

Dieser Anfang, welcher Hegels ganzes System keimartig in sich enthält, ist von Manchen verspottet worden. Sei Seyn und Nichts dasselbe, dann sei es auch dasselbe, ob mein Haus oder mein Vermögen sei oder nicht sei. Solcher Spott, antwortet Hegel, fordere wenig Aufwand von Witz; er schiebe einen inhaltsvollen Unterschied dem leeren Unterschiede von Seyn und Nichts unter. Uebrigens sei es wirklich Aufgabe der Philosophie, dahin zu führen, dass es uns dasselbe sei, ob solche endliche, werthlose Dinge, wie unser Haus oder unser Vermögen, sei oder nicht sei. S. 172. Ernste Gegner werfen ein: „Ein jeder Begriff kann nur als das aufgefasst werden, was er ist und bedeutet, und nicht als etwas Anderes oder gar sein Gegentheil, also der Begriff des Seyns nur als Seyn, nicht als Nichts oder Nichtsein“, oder: „Das reine Seyn ist Ruhe, das Nichts ist ebenfalls Ruhe. Wie sollen wir hieraus die Bewegung des Werdens schöpfen? Wir müssen sie schon haben, sonst könnte sie uns nicht werden.“ Trendelenb.

Hegel hingegen beruft sich auf Plato, welcher die Ideen das Seyn und die Materie oder den Raum das Nichtsein oder das Andere nennt und aus der Verbindung beider die Welt des Werdens hervorgehen lässt, und auf Spinozas berühmten Satz *omnis determinatio est negatio*, „die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation“ S. 180, ein bestimmtes Seyn kann nur entstehen dadurch, dass das unbestimmte, unbegrenzte, reine Seyn mit der Negation, dem Nichts vereinigt wird. — Die Einheit des Seyns und Nichts ist also das Werden und zwar das Entstehen im Uebergehen des Nichts zum Seyn, und das Vergehen im Uebergehen des Seyns zum Nichts. „Das Werden muss aber ein Resultat haben, es muss etwas dabei herauskommen. Was ist dieses Resultat? Es ist eben das Etwas, dessen Bedeutung zunächst ist, ein Gewordenes, somit ein Endliches zu sein, cf. S. 178. Das Etwas ist aber nicht etwa ein festes, bleibendes, sondern ein vergängliches, denn das Werden ist nicht bloss Entstehen, sondern zugleich auch Vergehen. Das Etwas trägt den Tod in sich, geht unter und wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort ins Unendliche.“ S. 184. Und das ist die Natur alles Endlichen und Lebendigen: es muss sich verändern, untergehen, sterben und ein Anderes werden.“ S. 183.

So legt sich das Unendliche in eine Reihe von Endlichem auseinander; es ringt dabei nach Wiederherstellung der verlorenen Unendlichkeit, denn es setzt die Reihe des Endlichen ins Unendliche fort; das ergiebt aber doch nur eine „schlechte Unendlichkeit“, denn diese Reihe kommt nie zum Ziele, zum Abschlusse; sie kann auf jedem Punkte noch weiter fortgehend gedacht werden. Diese Unendlichkeit ist nur Endlosigkeit und ihr Abbild die grade Linie, welche, so weit sie auch verlängert gedacht wird, nie an das Ende gelangt.

Wirklich untergehen kann aber doch das Unendliche nicht; es muss sich deshalb in anderer Weise wiederfinden und wieder herstellen. In welcher?

„Was in der That vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältniss zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe: somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere, als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu sein — so geht hiermit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist — die wahrhafte Unendlichkeit.“ § 95.

Dieser Paragraph ist von entscheidender Wichtigkeit. Er stellt die Form, d. i. die nothwendige Seynsweise des wahrhaft Unendlichen, also auch des wahren Gottes endgültig fest.

Aus dem Process des Werdens geht Etwas hervor; dieses Etwas wird aber nothwendig zu einem Anderen, ihm scheinbar also Fremden, ja Entgegengesetzten. Stellen wir uns jedoch auf den Standpunkt des Anderen und sehen auf das Etwas zurück, so ist das Etwas — vom Anderen aus — selbst ein Anderes; folglich ist ihm in Wirklichkeit das Andere kein Fremdes, sondern — es selbst, nur in einer anderen Seynsform und es geht somit im Uebergehen zum Anderen mit sich selbst zusammen. Das wahrhaft Unendliche ist also ein Etwas, welches im Uebergehen zu Anderem mit sich selbst zusammengeht. Wir haben hier drei Glieder. Erstens — das Etwas; zweitens — das Andere; drittens — das Zusammengehen des Etwas im Anderen mit sich selbst, oder was dasselbe ist: die Rückkehr des Etwas im Anderen und aus dem Anderen zu sich selbst. Ein Beispiel dieser Unendlichkeit ist der Kreis. Der Punkt wird ein Anderes, eine Linie; kehrt aber in derselben und aus derselben zu sich zurück; schliesst sich im Anderen und durch das Andere (die Linie) mit sich selbst zusammen. — Sodann das Ich. Das Ich ist ursprünglich auch ein einfaches Etwas, geht aber aus sich heraus und wird ein Anderes, Empfindung, Gedanke, Wille. Aber in diesem Allen ist das Ich das Empfindende, Denkende und Wollende; es findet sich — bei ruhiger Erwägung in allem seinen Empfinden, Denken und Wollen wieder und kehrt aus demselben zu sich selbst zurück.

Könnte nun ein Etwas gefunden werden, welches absolut, allumfassend (cf. II) ist, und zwar allumfassend in seinen drei Gliedern oder Seynsformen, also allumfassend als Etwas, allumfassend als Anderes, allumfassend in seinem Zurückgehen aus dem Anderen, dann wäre der — wirkliche, wahrhafte Gott gefunden.

Auch diese Aufgabe löset die Dialektik, indem sie nun weiter die immer fortschreitende Vertiefung und Erfüllung des Etwas in

der Quantität, dem Maasse und dem Wesen nachweiset, bis sie zur Substanz und endlich zum Begriffe gelangt. Der Begriff, (oder wie Hegel den wirklichen, lebensvollen Begriff, die zwecksetzende geistige Substanz (cf. II) nennt — die Idee) ist das wahrhaft Unendliche, denn er trägt zuerst die Form der wahren Unendlichkeit an sich: er wird Anderes, Welt, besondert sich in seine Ur-Theile (Urtheil); und schliesst sich im Anderen als Geist mit sich selbst zusammen. (Schluss.) — Er trägt aber auch das wahrhaft Unendliche in sich: er ist allumfassend, und zwar in jedem seiner Glieder. Als Begriff begreift er Alles ungesondert in sich: als Welt stellt er Alles, seinen ganzen Inhalt, gesondert und auseinandergesetzt dar; als Geist erfasst und umfasst er diesen ganzen Inhalt denkend und begreifend und schliesst sich so mit dem Begriffe, das ist mit sich selbst zusammen.

So ist also der Begriff als die sich selbst setzende und denkende Denksubstanz, als das absolute Denken, als der absolute Geist (cf. IV), der wirkliche, wahrhafte Gott (cf. II).

IV.

Was nun den Werth und die Christlichkeit des Hegelschen Gottes anlangt, so ist zunächst offenbar, dass er nicht, wie der Gott der Deisten und Rationalisten (cf. I) ein ferner, sondern ein naher Gott ist, der in der Welt und den Menschen wohnt; nicht ein unbekannter, sondern erkennbarer, der auch in seinen Tiefen durchschaut werden kann, nicht ein todter, sondern ein lebendiger, der sich stetig in sich bewegt und auch nach aussen wirkt und schafft. Ebenso ist offenbar, dass er durchaus trinitarisch gedacht ist und zwar — wie die Dialektik zwingt — gedacht werden muss: ein nicht trinitarisch gedachter Gott würde überhaupt nicht Gott sein. Der Begriff in seiner Einheit und Allgemeinheit ist Gott der Vater, in seiner Besonderung Gott der Sohn, in seiner Rückkehr zu sich Gott der Geist.

Und da Gott das Wesen aller Wesen ist, so ergiebt sich weiter, dass auch alles wahre Seyn und Denken — also auch alle wahre Wissenschaft — trinitarisch angelegt sein muss. Ein Beispiel hiervon ist Hegels Logik selbst: dieselbe zerfällt in drei Hauptheile, und jeder Haupttheil in drei Untertheile, und jeder Untertheil nochmals in drei Untertheile. Diese Anlage könnte nicht auch anders, z. B. zweitheilig sein, nein sie muss dreitheilig sein; denn die Logik ist — nach Hegel — die Wissenschaft aller Wissenschaft, die Wissenschaft von Gott, welcher allein die Wahrheit (der dreitheilige Begriff) ist. Diese trinitarische Durchbildung der Hegelschen Philosophie war von der höchsten Wichtigkeit für eine Zeit, in welcher fast alle Gebildeten die Trinität verachteten oder gar verlachten. Lässt doch auch Goethe seinen Mephistopheles spotten:

> . . ein vollkommner Widerspruch
> Bleibt gleich geheimnissvoll für Kluge, wie für Thoren.
> Mein Freund, die Kunst ist alt und neu,
> Es war die Art zu allen Zeiten
> Durch Drei und Eins, und Eins und Drei
> Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten.
> So schwätzt und lehrt man ungestört;
> Wer will sich mit den Narr'n befassen?
> Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
> Es müsse sich dabei doch aus was denken lassen.

Und auch die meisten Theologen jener Zeit hatten die Trinität als mit der menschlichen Vernunft unvereinbar aufgegeben (cf. I). Seit Hegel und nicht am wenigsten durch Hegel ist die christliche Theologie zum freudigen Bekenntniss und zur wissenschaftlichen Vertheidigung der Trinität zurückgekehrt.

Aber die Trinität Hegels — wird man einwerfen — ist doch nicht die der christlichen Theologie und Kirche; denn nach Hegel ist ja Gott der Sohn — die Welt. Das ist richtig: nur muss im Sinne behalten werden, dass Hegels Welt nicht die Welt im gewöhnlichen Sinne ist, welcher eine irgendwie selbständige Wesentlichkeit zukommt (cf. II), sondern nichts Anderes, als der Complex der Gedanken Gottes in ihrer Besonderung von Gott. Es lag deshalb sehr nahe, an Stelle dieser Welt den reinen Gedanken

der Welt, die Weltidee zu setzen und diese als Gott den Sohn zu nehmen (Fischer, Weise), und die Rückkehr zur immanenten Trinität war vollzogen. Wurde nun auch noch von der Weltidee abgesehen und der Sohn als Bild des ausser- und überweltlichen Vaters gefasst, so war die christliche Trinität wieder hergestellt.

Es erhebt sich jedoch hier eine schwerwiegende, viel umstrittene Frage: nämlich die Frage, ob Hegels Gott Selbstbewusstsein in sich habe, ob er Persönlichkeit, Subject in sich sei. Hierüber stehen sich die Ansichten der Schüler Hegels von der Rechten und von der Linken schroff entgegen. Rosenkranz schreibt in seiner Einleitung zu Hegels Encyclopädie: „Man kann zweifelhaft sein, ob Hegel das Absolute nur als Process, nämlich in Kunst, Religion und Philosophie nimmt, oder ob er es auch als Subject an und für sich bestimme. Nimmt man das Erstere an, so fällt, was wir Gott nennen, lediglich in die Menschheit. Sie ist alsdann der absolute Geist, sofern sie sich zur Absolutheit erhebt. Die Religion ist dann nur eine unvollkommene Form der phantastischen Vorstellung vom Absoluten, das erst in der Philosophie wahrhaft gewusst wird. Aber nach der gesammten Anlage der Hegel'schen Philosophie ist nicht anzunehmen, dass Hegel diese Auffassung gehabt habe. Schon in der Phänomologie des Geistes 1807 lehrt er ausdrücklich, dass das absolute Wissen den Inhalt der geoffenbarten Religion nicht mehr ändere. Die Wahrheit ist in ihr schon als absolute erreicht und es kommt nur noch auf die Vollendung der Seite der Gewissheit an durch den Begriff. Er lehrt aber auch in seiner Religionsphilosophie und in seinen Beweisen für das Dasein Gottes ausdrücklich, dass Gott als absolute Substanz zugleich absolutes Subject und zwar Subject in sich, unabhängig von unserm Meinen und Vorstellen sei.“ S. 15.

Dagegen Michelet in seiner Jubelschrift über Hegel: „Wenn Hegel von der Persönlichkeit des Absoluten redet, so ist er verschieden verstanden worden. Selbst Rosenkranz nimmt an, Hegel habe eine jenseitige Persönlichkeit Gottes behauptet. Nun sagt Hegel in der Phänomologie, das Absolute sei nicht nur Substanz, sondern ebenso Subject. In der Logik spricht er von der höchsten zugeschärften Spitze der reinen Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr Alles in sich befasst und hält, wie sie sich zum Freiesten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.“ Und in dem unmittelbar vorhergehenden Satze nennt er das Reichste „das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifendste.“ Diese über die Objectivität, die Welt, übergreifende Subjectivität soll, wie auch Schelling es verstand, eine transcendente Persönlichkeit Gottes sein. Man muss aber die ganze Philosophie Hegels verkennen, wenn man nicht einsieht, dass die Negation der empirischen Einzelheiten, die sich in der absoluten Einzelheit als versöhnte, auferstandene, wiedergeborene wissen, eben die Existenz der absoluten Substanz in ihnen dialektisch erzeugt.“ S. 52.

Es handelt sich hier um die Fassung des absoluten Geistes oder absoluten Subjects. Gott (die absolute Substanz, Denksubstanz) wird Geist, selbstbewustes Denken, Subject im Menschen (cf. II Schluss). Michelet behauptet nun, Gott werde Geist, Subject nur im Menschen und zwar absoluter Geist oder absolutes Subject dadurch, dass die einzelnen empirischen, menschlichen Subjecte als solche ersterben, ihrem subjecten Wissen und Wollen absagen und sich dagegen mit dem Inhalte der absoluten Substanz erfüllen und dieselbe so in sich erzeugen und subjectiv machen.

Man bemerke jedoch, dass Hegel ausdrücklich als den Mangel der Vorstellungsweise Spinoza's bezeichnet, dass sie Gott „nur als Substanz fasst und nicht zur Bestimmung der Substanz als Subject und als Geist fortgeht.“ Encyclopd. S. 487. Aber in dem von Michelet angenommenen Sinne hat ja doch auch die Substanz Spinozas Subjectivität, denn sie ist denkend im Menschen, und wahres Denken auch nur dann, wenn der einzelne Mensch als solcher sein natürliches Denken aufgiebt und sich in Gott versenkt, sich mit ihm erfüllt (cf. VI). Ueber diese Vorstellungsweise muss also hinausgegangen werden: das scheint aber nur dadurch zu geschehen, dass Gott als Subject in sich gefasst wird. Und es dürfte v. Henning Hegels Meinung wohl richtig wiedergegeben haben, wenn er im Zusatze zu § 151 der Logik — nach Hegels mündlichen Erläuterungen — schreibt: „Nun ist Gott zwar allerdings die Nothwendigkeit, oder wie man auch sagen kann, die absolute Sache, aber auch zugleich die absolute Person und dies ist der

Punkt, zu welchem Spinoza nicht gelangt ist und in Beziehung auf welchen zugegeben werden muss, dass die spinozistische Philosophie hinter dem wahren Begriffe Gottes, welcher den Inhalt des christlich religiösen Bewusstseins bildet, zurückgeblieben ist . . . . . Was derselben noch fehlt, das ist das abendländische Princip der Individualität, welches in philosophischer Gestalt zuerst in der leibnitzeschen Monadologie hervorgetreten ist." — Wir sagen weiter: Die Dialektik Hegels fordert doch ein ewiges, unveränderliches Zusammengehen Gottes mit sich selbst (cf. III), also einen ewigen absoluten Geist, eine ewige absolute Subjectivität Gottes; wo ist nun diese Subjectivität, wenn sie sich nur im Menschen realisirt, gewesen, als es noch keine Menschen gab? Michelet muss wagen „was Hegel nicht wagte." S. 32. „Ich postulire mit voller Bestimmtheit die Ewigkeit des Menschengeschlechts und also auch einen Zustand der Erde, wo ungeachtet ihrer Revolutionen das Menschengeschlecht doch vorher immer einen Platz auf ihr hatte. Und wenn fossile Menschen selten sind, so sind sie doch gefunden worden." S. 33. — Wäre denn nun aber mit fossilen Menschen geholfen? In ihnen konnte Gott vielleicht Geist sein, aber gewiss nicht absoluter Geist, absolutes Subject, absolutes Erkennen und Denken Gottes! Doch lassen wir die fossilen Menschen und bleiben bei den historischen! Nach Hegels eigenen Aussagen (cf. VI) hat sich die Menschheit ja erst in der christlichen Religion mit Gott vollständig zusammengeschlossen und die christliche Religion wiederum erst in seiner Philosophie ihre vollendete begriffliche Ausbildung gefunden. Sonach wäre Gott absoluter Geist, absolutes Subject erst mit dem Auftreten der christlichen Religion, oder völlig — gar erst mit und in Hegel geworden!

Endlich muss auch Michelet zugestehen: „Hätte Hegel absichtlich in den Formen des Glaubens gesprochen, und den speculativen Gedanken mit Bewusstsein als ein Anderes, dem Glauben Fremdes in sich gefunden, so läge darinnen allerdings — eine kleine Heuchelei, von der wir ihn freisprechen müssen. Mit voller Aufrichtigkeit sah er die speculativen Resultate seiner Philosophie in den Glauben hinein." S. 51. Er sagte: „Ich bin Lutheraner und will Lutheraner bleiben." S. 51.

Hiernach haben wir das Recht, anzunehmen, dass Hegel einen selbstbewussten, dreieinigen, in sich persönlichen Gott gewollt und gelehrt habe.

Dieser Gott ist deshalb noch nicht der christliche. Weil er auf der Grundvorstellung des Pantheismus, der allumfassenden göttlichen Substanz, welche neben sich kein irgendwie in sich Wesenhaftes, sei es auch von ihr selbst gesetzt oder geschaffen, duldet (cf. II), construirt ist, muss er die Welt nothwendig als fortwährendes lebendiges Produkt seines Denkens und Wirkens — gewissermassen als seinen Leib — an sich tragen; ja wir sahen, dass die Welt nichts Anderes, als das zweite Glied der Gottheit — Gott der Sohn — selbst ist. Diese Abweichung ist folgenschwer. Weil jedes Glied des dreieinigen Gottes allumfassend ist, so umfasst auch die Welt die ganze Substanz Gottes. Gott ist nirgends, als in der Welt, wie die Substanz eines Baumes nirgends ist, als im Baume. Und wenn nun Gott als absoluter Geist sich selber denkt, so denkt er wiederum nichts Anderes, als die Welt und ihren Inhalt. Das Selbstbewusstsein Gottes ist Weltbewusstsein, oder bewusstes Denken der Welt, welche ja nur der Complex seiner Gedanken ist. Gott denkt von Ewigkeit die Welt, und kann nichts Anderes denken: denn wenn er sich denkt, denkt er die Welt und wenn er die Welt denkt, denkt er sich. — Diese Enge des göttlichen Denkens und dieses Behaftetsein Gottes mit der Welt widerstrebt dem christlichen Glauben, welcher von der Majestät Gottes ein von der Welt unabhängiges Seyn und Denken fordert. (Die ethischen Folgen cf. VI.)

Die Hegelsche Philosophie ist vielmehr ein Versuch, den damals herrschenden pantheistischen Gottesbegriff Spinozas, Fichtes und Schellings durch Weiterentwickelung der absoluten Substanz zum absoluten Geiste mit dem christlichen zu „versöhnen". Der Pantheismus sollte die Unpersönlichkeit Gottes, das Christenthum die — relative — Selbsständigkeit oder eigene — von Gott gesetzte — Wesenheit der Welt darangeben; Gott sollte auf diese Weise, obschon persönlich, doch allumfassend, Alles in Allem, sein. — Diesen Versuch konnten freilich nur diejenigen als wirklich gelungen ansehen, welche die Bedeutung der Selbständigkeit der Welt für das religiöse und sittliche Bewusstsein nicht hinreichend erkannten und

würdigten: die Anderen mussten sich dagegen ablehnend oder fortbildend verhalten.

V.

Diese Philosophie konnte nicht ohne Einfluss auf die Christologie bleiben: hatte sie ja doch nicht bloss die Vorbedingung jeder wahren Christologie, die Trinität, wieder hergestellt, sondern „ging mit den Begriffen, die ihr die höchsten sind, eigentlich auf christologischem Wege und hatte christologische Ahnungen." Liebner, Christolog. S. 214. Gott wird Mensch, geht in die Endlichkeit ein, ins Leiden und Sterben, und schliesst sich in der Endlichkeit mit sich selbst zusammen, versöhnt die Welt mit sich selbst — wie leicht konnten diese Gedanken christlich und kirchlich ausgebildet werden. Es kam hierbei darauf an, Christo in dem allgemeinen Processe der Menschwerdung Gottes eine einzigartige, für die übrige Menscheit mittlerische Stellung anzuweisen. In wie weit dies Hegel selbst gethan, ist zweifelhaft; mit Entschiedenheit und Erfolg betraten jedoch seine Schüler diesen Weg, vorzüglich Göschel. „Er ging in seiner speculativen Christologie direkt und vor Allem auf die Idee der Urmenschheit, als des präexistenten, ewigen, göttlichen Logos aus". Liebner S. 40—54. (Zu vergleichen ist auch Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben a. 1806. Auch hier wird die Idee des Logos auf Christum übertragen, aber nicht ausschliesslich auf ihn [S. 114] und Christus sodann — im Unterschiede von allen anderen Menschen [S. 240], „die zu einem unmittelbaren Selbstbewusstsein gewordene absolute Vernunft, oder was dasselbe bedeutet, Religion" genannt. Die übrigen Menschen werden der Vernunft und Religion nur durch Vermittelung theilhaftig.) Eine volle christliche Christologie konnte aber ebenso wenig erreicht werden, als ein voller christlicher Gottesbegriff, da der Unterschied von Gott und Mensch ein fliessender blieb und deshalb noch mehr der von Gottmensch und Mensch.

VI.

„Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste (Affecte) im Zaume hält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann man die Lüste im Zaume halten." In diesem letzten Satze (V, 42) seiner Ethik hat Spinoza zugleich die Summa derselben ausgesprochen.

Nach unserer natürlichen Anschauung (dritten, niedrigsten Erkenntnissart) halten wir die einzelnen sinnlichen Dinge für wesenhaft und werthvoll: deshalb wenden wir ihnen unsere Liebe zu und streben darnach, uns mit ihnen zu vereinigen, denn „etwas lieben heisst, etwas geniessen". Und dieses Streben und diese Liebe sind die Affecte oder Lüste. „Diese Liebe kann aber unsere Natur nicht stärken, da die vergänglichen Dinge selbst schwach sind, und ein Krüppel den anderen nicht tragen kann. Ja sogar schädlich ist diese Liebe, da sie an der Vereinigung mit dem, was gut und herrlich ist, hindert; ausserdem ist's unmöglich, dass wir ohne Leiden bleiben, wenn die Dinge, die wir lieben, in Leiden gerathen." Deshalb müssen wir darnach streben, uns von der Liebe der vergänglichen Dinge frei zu machen, d. h. von unseren Affecten oder Lüsten. Das vermögen wir aber nicht durch verständige Ueberlegung und gute Vorsätze, sondern nur durch eine grössere und bessere Liebe. Das ist die Liebe zu Gott! Diese gewinnen wir durch die dritte und höchste Art der — Erkenntniss, nämlich durch die Erkenntniss, dass Gott allein Wesenheit und somit Werth hat. Diese Erkenntniss und die daraus entspringende Liebe zu Gott ist die Seligkeit, zugleich aber auch die Tugend, d. h. die Tüchtigkeit, alle niedere und irdische Liebe zu überwinden und dadurch die Seele von allen Affecten und Lüsten zu befreien. — Diese Sätze bilden auch die Summa der Ethik Hegel's; nur konnte er ihnen in Folge seines weiter entwickelten Gottes- und Welt-Begriffs eine bemerkenswerthe Vertiefung geben. Nach Spinoza (und Schelling) sind Gott und Welt ein und dasselbe. Die Welt ist die vollkommene, ungetrübte Erscheinung Gottes, deshalb eben so vollkommen als Gott. („Alle Dinge und Handlungen, die es in

der Natur giebt, sind vollkommen.“ cf. Eth. I. 33.) Alle Unvollkommenheit in der Welt oder Natur beruht nur auf unserer unvollkommenen Auffassung inrer Vollkommenheiten („an sich betrachtet, ist nichts mangelhaft, unvollkommen und unharmonisch“. „dass die Dinge unvollkommen seien, erscheint nur für die bloss zeitliche Betrachtungsweise“. Schelling. Brun. S. 13. 14), namentlich darauf, dass wir die Dinge als einzelne ausser Zusammenhang mit dem Ganzen, d. i. mit Gott betrachten. Deshalb ist auch alle Sünde nicht ein Mangel oder eine Verkehrtheit unserer Natur, sondern nur unserer Auffassung und Erkenntniss. („Gut und schlecht und Sünde sind nichts anderes, als Modi des Denkens, und nicht Dinge oder Etwas, das Dasein hat.“ Spin. Abhandl. v. Gott. S. 34.) Dieser Mangel wird gehoben, sobald wir zur Erkenntniss Gottes, als des allein Wesenhaften, des Allumfassenden und Vollkommenen hindurchdringen.

Nach Hegel sind Gott und Welt nicht ein und dasselbe, sondern die Welt als wirkliche ist zunächst das Andere, das Gegentheil oder Gegenspiel Gottes (nach der Formel: Etwas wird Anderes cf. III). Deshalb ist die Welt oder Natur auch nicht vollkommen, sondern „der unaufgelöste Widerspruch; der Abfall der Idee von sich selbst, indem die Idee als diese Gestalt der Aeusserlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. . . . In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. . . . Die geistige Zufälligkeit ist die Willkür, die bis zum Bösen fortgeht.“ Encyclopd. § 248. Da nun unser Geist beim Eintritte in dieses Leben mit der Natur behaftet ist, so „liegt es im Begriffe des Geistes, dass der Mensch von Natur böse ist. . . . Der tiefen kirchlichen Lehre von der Erbsünde steht die Lehre der modernen Aufklärung gegenüber, dass der Mensch von Natur gut sei und dieser getreu bleiben müsse. Log. S. 58. Hiernach ist das Ziel der Ethik: Befreiung des Geistes von der Natur, aber nicht durch Vernichtung der Natur, sondern entsprechend der Formel: Etwas wird Anderes und geht im Anderen mit sich selbst zusammen — durch Verklärung, Vergeistung der Natur. Der erste Schritt zu dieser Befreiung von der angeborenen Macht der Natur besteht darinnen, dass sich der Geist von der Natur losreisst

und sich ihr als selbstbewusstes Ich gegenüber stellt. Hiermit ist aber noch wenig geholfen, denn nun wird das Ich Princip des Lebens, des Denkens und Wollens. (Egoismus). „Der Mensch macht sich hier Zwecke aus sich und nimmt aus sich den Stoff seines Handelns. Indem er diese Zwecke auf die höchste Spitze treibt, nur sich weiss und will in seiner Besonderheit mit Ausschluss des Allgemeinen, so ist er böse, und dieses Böse ist seine Subjectivität. In seinen Neigungen und Gefühlen hat der Mensch wohl auch über die selbstische Einzelheit hinausreichende wohlwollende, sociale Neigungen, Mitleid, Liebe u. s. f. Insofern aber diese Neigungen unmittelbar sind, so hat der an sich allgemeine Inhalt derselben doch die Form der Subjectivität; Selbstsucht und Zufälligkeit haben hier immer das Spiel.“ Log. S. 59. Somit bleibt nichts übrig; auch das Ich muss sterben mit all seinem eigenen Denken und Wollen, allen seinen eigenen Neigungen und Wünschen, selbst seiner eigenen Güte und Gerechtigkeit. Dieses geschieht, indem es sich in Gott einsenkt und sich von ihm mit einem neuen Geiste, nämlich mit seinem Geiste erfüllen lässt. Mit dem Geiste Gottes erfüllt, aus ihm wiedergeboren, ist der Geist frei, frei von allem selbstischen Wesen; aber auch frei von seiner Natur, unterliegt ihren sinnlichen Trieben nicht mehr, sondern durchdringt und durchgeistet sie je länger, desto mehr und bildet sich in und aus dem sinnlichen Leibe einen geistigen an (den er auch im Tode nicht ablegt, sondern in die Ewigkeit mit hinüber nimmt, cf. Erdmann 9. Brief).

Die bittere Nothwendigkeit, dass das eigene Ich sterben müsse, wird auch von der ausserchristlichen, besonders orientalischen Welt erkannt. Die Religion des Buddha, welcher 300 bis 500 Millionen Hinterasiaten anhangen, ruht auf dem Principe der gänzlichen Selbstvernichtung des eigenen Ich (cf. III), und der tiefsinnigste muhamedanische Dichter singt (cf. § 573):

Wohl endet Tod des Lebens Noth.
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz.
Als ob es sei vom Tod bedroht.
Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Du lass ihn sterben in der Nacht
Und athme frei im Morgenroth.

Das wahre Wiederaufleben, die wahre Freiheit des Ich durch die Vereinigung mit Gott wird aber erst im Christenthum gegeben. „Ganze Welttheile, Afrika und der Orient haben die Idee der Freiheit nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wussten im Gegentheil nur, dass der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer u. s. f. Bürger) oder Characterstärke, Bildung durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Werth hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniss, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. dass der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist." Encyclopd. § 482.

Also auch bei Hegel kommt die Freiheit aus der Vereinigung mit Gott, d. h. aus der Seligkeit; nur ruht sie bei ihm auf einem tieferen Begriffe der Sünde. Die Sünde ist ihm das Andere des Geistes, der Abfall von Gott. Woher aber stammt dieser Abfall? Etwas wird Anderes! nicht aus einer verkehrten Bestimmung des menschlichen Willens, die auch unterbleiben konnte und sollte, sondern aus dem nothwendigen Eingehen Gottes und seiner Gedanken in das Anderssein, in die Endlichkeit, in Raum und Zeit. „Im Raum und in der Zeit liegt der letzte Grund aller Endlichkeit, aller Unvollkommenheit, aller Noth, aller Verkümmerung." Rosenk. Einleitung zur Encyclopd. S. 14.

Von diesem Standpunkte aus konnte die Sünde nur als Mangel, nicht als Verschuldung empfunden werden und deshalb bedurfte es zu ihrer Hebung auch weniger eines Lammes Gottes, welches die Sünde der Welt trägt und sühnt, als eines Urbildes, welches den absoluten Geist in sich hat und denen mittheilt, die sich im Glauben und in der Liebe mit ihm zusammenschliessen.

So strebt auch die Ethik nach Christlichkeit, ohne sie erreichen zu können; und doch — welche mystische Tiefe gegen die seichten Wasser des Rationalismus!

VII.

Man hat die Substanz Spinozas mit der Höhle des Löwen verglichen, in welche viele Fusstapfen hinein, aber aus welcher keine herausführen. Hegel hat in diese Höhle durch seine Dialektik einen Ausweg gebrochen, welcher zu einem lebendigen Gotte und zum christlichen Glauben weiset. Aber nur wenige seiner Jünger sind diesen Weg gegangen, die meisten haben sich in „der Höhle" wohnlich eingerichtet und dem „Löwen Substanz oder Begriff" zum Opfer gebracht, was sie etwa noch vom Glauben der Väter in sich trugen, so dass ihnen die Sätze desselben blosse ehrwürdige Symbole wurden, in welchen die tiefsten Gedanken der Wahrheit eingehüllt sind", oder sie thaten den „alten Glauben" ganz ab und erfanden sich selbst einen „neuen", vielleicht sogar im Bunde mit Materialismus und Darwinismus, so dass die vornehme Hegelsche Philosophie, welche das Denken und absolute Wissen auf ihre Fahne geschrieben, endlich in die Philosophie „des Unbewussten" oder „der behaglichen Gedankenlosigkeit" ausmündete.

Das geschah — wenn auch nicht ohne Hegels Mitschuld (cf. IV) — durch den Geist des neunzehnten Jahrhunderts, welcher nicht ein religiöser, sondern „ein wissenschaftlicher, industrieller, politischer" ist und deshalb dem christlichen Glauben nicht zustrebt, sondern von ihm nach Möglichkeit sich abwendet. So lange Fichte und Schelling dem christlichen Glauben feindlich gegenüber standen, waren sie die gefeierten Heroen des Fortschritts, sobald sie sich demselben näherten, musste Fichte klagen, dass er für einen „Mystiker" gelte, und „dass er an dem grösseren Publikum also irre geworden sei, dass er selbst nicht mehr wisse, wie er mit ihm reden solle und ob es überhaupt der Mühe werth sei, dass man durch die Druckerpresse mit ihm rede"; und der spätere Schelling wurde nahezu ignorirt.

Ebenso warf man sich mit aller Macht auf die Seiten der Hegelschen Philosophie, welche dem christlichen Glauben disharmonisch sind und legte nach ihnen, nicht nach den bekannten und zugestandenen Intentionen des Meisters sein System aus; und so ist es eine gewöhnliche Rede geworden, die Philosophie Hegels sei nichts.

als Pantheismus und sein Gottesbegriff kein anderer, als der Schellings und Spinozas. Viele haben deshalb ihre Blicke zum Königsberger Weisen zurückgewendet und hoffen mit seiner wiederbelebten Philosophie einen dem christlichen Glauben förderlicheren Bund schliessen zu können. In der That kommt diese Philosophie einem Bedürfnisse entgegen, welches gegenwärtig in der Theologie lebhaft empfunden wird, nämlich dem Bedürfnisse, den Gottesbegriff mehr ethisch, als physisch oder logisch zu fassen, aber ihre metaphysische Grundlage ist und bleibt ungenügend. Diese Grundlage ist die blosse Transcendenz (Ueberweltlichkeit) Gottes. Welche Folgen sich hieraus ergeben, sahen wir oben (cf. I). Deshalb setzten Fichte und Schelling die Immanenz entgegen, aber ebenfalls einseitig — die blosse Immanenz (Innerweltlichkeit) Gottes. Es ist aber die blosse Transcendenz die Kategorie des Verstandes, des Deismus und Rationalismus, die blosse Immanenz hingegen die Kategorie des Gemüths, des Mysticismus und Pantheismus. Hegel will (siehe oben) beide Kategorien vereinigen; er will einen Gott, der immanent und transcendent (persönlich) zugleich ist. Damit hat er sich auf die metaphysiche Grundlage der christlichen Religion gestellt, welche im Unterschiede von allen anderen Religionen Gott als überweltlich persönlich und doch zugleich in der Welt allgegenwärtig anbetet. Die lutherischen Theologen nennen diese Allgegenwart ausdrücklich eine substantielle *(substantialis* oder *essentialis)*. Und es war deshalb nicht zufällig, dass sehr fromme und scharfsinnige Männer sich der Meinung hingaben, Hegel habe die Versöhnung von Glauben und Philosophie in der That vollzogen (cf. IV).

Der Glaube vereinigt die Transcendenz und Immanenz Gottes leicht in seinem Bewusstsein; die Wissenschaft schwer in ihren Begriffen. Wird die Transcendenz betont, geht die Immanenz gar leicht verloren (Kartesius, Kant), oder droht, verloren zu gehen (Leibnitz); wird die Immanenz hervorgehoben, verflüchtigt sich die Transcendenz (Spinoza, Fichte, Schelling), oder kommt in Gefahr, sich zu verflüchtigen (Hegel).

So bleibt die vollkommene Vereinigung dieser beiden Kategorien die Aufgabe der Zukunft; und nur die Wissenschaft, welche mit Erfolg an der Lösung dieser Aufgabe arbeitet, wird zur wahren

Erkenntniss Gottes hindurchdringen und damit zur wahren Versöhnung mit dem Glauben und wird vereint mit ihm — ohne pantheistische Färbung — „Gott allein“ die Ehre geben können, als Dem, der „allein Leben und Unsterblichkeit“ d. i. wahre Wesenheit in sich hat; als Dem, „aus welchem und durch welchen und zu welchem alle Dinge sind“, mit einem Worte, als Dem, „der da ist Alles in Allem“.



Druck von Wold. Fiedler in Wittenberg.